

دراسة في محاولة الفاروقي لتأصيل المنهج الظاهراتي: إشكالية الموضوعية العلمية والخصوصية الدينية

صالح بن طاهر مشوش[□]

ملخص البحث

لا شك أن دراسة الدين مثله كموضوعات بحثية أخرى في مجال العمران البشري يقوم على منهجية علمية تتطلب الصرامة والدقة والتحقيق أكثر من غيرها من العلوم لما يترتب من العواقب إذا حدثت الإخفاقات وكثرت الضلالات. فالعلوم الأخرى تؤثر على حياة الإنسان الظرفية، بينما الدين يحدد المصير النهائي الخالد للإنسان. وعي هذه الحقيقة جعل العلماء المسلمين يولون اهتماما بالغاً لدراسة الدين وجعله محور المعارف والعلوم الإنسانية كلها. بحيث اجتهدوا في نطاق واسع في بناء علوم دينية تخص كل الجوانب التي يقوم عليها إقامة وتبليغه وتدعيم ذلك بؤسسات علمية مستدامة يعجز المرء إحصاء فضلها وتقويم دورها في بناء كيان الأمة الإسلامية. يعرض البحث محاولة فريدة للأستاذ الفاروقي (1921م) في صياغة المنهجية العلمية لدراسة الدين ضمن التحولات المعاصرة في الدراسات الدينية ودور الدين في حياة الإنسان المعاصر ثقافياً، وتربوياً، وسياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً. يسعى الباحث إلى التعريف بالمبادئ الأساسية لمنهجية الفاروقي في دراسة الدين وظواهره في العمران البشري اعتماداً على المنهج الظاهراتي الذي رجع أصوله ونسخته الأصلية إلى جهود البيروني (973 1048م) في دراسته للثقافة الهندية. يركز الباحث على بيان خصوصية المنهجية الإسلامية التي صاغ بها الفاروقي مبادئ الظاهرتية واتجاهها التطبيقي في دراسة المظاهر الدينية ومكوناتها. يعتمد الباحث على تحليل نصوص التفسيرية للفاروقي وأجراء مقارنات ضمنية بينه وبين تصورات علماء الغرب للمنهج ذاته. ينتهي البحث إلى نتيجة مفادها أن محاولة الفاروقي حمى الله تعد أنموذج أصيل من نماذج إسلامية المعرفة التي اعتمد عليها على عمليات علمية مختلفة منها: التحقيق، والتأصيل، والتعديد والتوظيف.

الكلمات المفتاحية: المنهجية العلمية، الظاهرتية، الوحي، الضوابط، الحقيقة، الذات العارفة، العوائق الطبيعية، التحيز، الموضوعية.

[□]أستاذ مساعد، كلية علوم الوحي والعلوم الإنسانية، قسم الدراسات العالمية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

e-mail: bentahar@iium.edu.my

هناك قضايا كثيرة تواجه بصفة خاصة الحضارة الغربية المسيطرة ماديا على العالم والتي ادعت لنفسها القيادة الفردية المطلقة للعالم هيمنتها على جوانبه الإستراتيجية من الإقتصاد والسياسة، والعلم التي تحدد مصير الثقافات والأمم التي تنتجها. أهم هذه القضايا تتعلق بطبيعة الإنسان وعلاقات مع الله والطبيعة والناس الذين من حوله. عندما نتكلم عن علاقة الإنسان بالطبيعة فإننا نوجه مشكلة "العلم" والنظريات المعرفية التي تنظمه. أما عندما نوجه أنظارنا إلى علاقة الإنسان بالله فإننا نجد أنفسنا أمام قضية لا تقل أهمية من الأولى، ألا وهي العقيدة والممارسات الدينية التي يتخذها كل جماعة كوسيلة لتحقيق السعادة الدنيوية والخلاص الأخروي.

إن الطبيعة المادية للفكر الغربي بصفة عامة لم تقطع اهتمامات المؤسسات التعليمية الغربية بالظاهرة الدينية. وإن وجد نوع من التهميش والإستخفاف بأثرها على مجالات الحياة المدنية العامة، لكن في نفس الوقت نلاحظ مجهودات بالغة الأهمية تبذلها المدارس الفكرية في خلق نمط معين من الفهم للظاهرة الدينية يتمش مع المشروع الفكري العام الذي تسير عليه هذه المجتمعات نحوى تجليتها القصوى. هذا التوجه أصبحت تجلياته واضحة في مجال الدراسات المقارنة لأديان العالم والتطورات التي حدثت في علم المناهج النقدية التي تتراكم حولها. القاسم المشترك التي تتدعيه كل المدارس هذا التوجه هو السعى إلى فهم الظاهرة الدينية بطريقة أعمق (deeper) وفي إطار أوسع (global framework) وبدرجة أقرب إلى الموضوعية العلمية (objectivity). ضمن هذا التوجه ظهرت المدرسة الظاهرية في الغرب التي تحاول بدورها أن تتجاوز مناهج الفلسفية والتاريخية¹ في دراسة الظاهرة الدينية اعتمادا على مناهج الوصف والمقارنات بين مختلف الأديان.

بيانا للخصائص الفلسفية والمنهجية التي تقوم عليها هذه المدرسة، نحاول في هذه البحث أن نبين أولا أهم الأسس الفلسفية والمنهجية التي تقوم عليها هذه المدرسة مع تقويمها وأشارة إلى الصعوبات والنقائص التي تفرزها في فهم الدين، ثم نقوم بعرض ونقد بعض حيثيات المنهج الظاهري التي نجدها متناثرة في مؤلفات المسلمين المعاصرين. وأخيرا نحاول تلخيص بعض الأسس القرآنية التي تحدد "منظور عادل" (Just framework) في فهم ديانات العالم وبناء منهجية التواصل (الدعوة) والحوار (dialogue & communication) بين اتباع الديانات.

¹ رغم عدم تفهيمهم لأهمية التراكمات "العلمية" التي تنتجها "فلسفة الدين" و"تاريخ الأديان" في فهم الظاهرة الدينية، لكن الظاهراتين لا يخفون آماهم في تجاوز المناهج التقليدية. في رأيهم هذه المناهج بعيدة عن الموضوعية لأنها تقحم الظاهرة الدينية في قوالب فلسفية قبلية جامدة تعطل البعد الحيوي للظاهرة.

مفهوم الظاهرتية في التراث الفكري الغربي

ظهرت كلمة "phenomenology" لأول مرة عند فيلسوف ورياضي ألماني Johann Heinrich Lambert (1728-1777) في كتابه "Neues Organon" الذي نشر في مدينة Leipzig عام 1764، والذي عالج فيه قضايا تخص علم المنطق والإحتمالات ومبادئ العامة للعلم. في هذا التأليف مال صاحبه إلى استخدام كلمة phenomenology ليعبر على "نظرية التوهم" "The theory of illusion". هذه الأخيرة عبارة عن محاولة لفهم ظاهرة "التوهم" وأثرها في التجربة الإنسانية في سعيها لبناء نظرية المعرفة التي يمكن من خلالها التمييز بين الحقيقة والأغاليط.² وأصل الكلمة مشتق من كلمة أغريقية "phainomenon"، تعني "الذي يكشف نفسه" "That which shows itself".³

تاريخيا تحمل كلمة "phenomenology" معنيين أساسيين: الأول يعكس مضمونا غير فلسفي، ويقصد به المنهج الوصفي البحث (descriptive) مقابل الاتجاهات التحليلية والتفسيرية (explanatory) في دراسة الظواهر الطبيعية خاصة ما تعلق بمباحث العلوم والفيزياء. أما في دراسة الدين يظهر هذا التوجه عند المفكرين الذين يرون أن الظاهراتية منهج علمي يسعى إلى وصف الظواهر دون تحليلها وتفسير معانيها الداخلية التي عادة ما يحتاج الباحث إلى اعتماد أطر نظرية قبلية تساعد على فك رموز التي تشكل الظاهرة. تدعيما لنتائج البحث التي يتوصل إليها عن طريق الوصف، يقوم الباحث بمقارنات نسقية يجمع فيها معطيات حول الديانات ويبين مميزاتها العامة، ثم يبيّن تصنيفاتها الأساسية كمرحلة أخيرة. أما المعنى الثاني فهو يحمل جذور فلسفية له علاقة مباشرة بنظرية الإدراك والمعرفة بصفة عامة. أول ما ظهر هذا الطرح كان على يد الرياضي الألماني Johann Heinrich Lambert كما أسلفنا الذكر، ثم ظهرت محاولات أكثر عمقا وتأصيلا للمفهوم في أواخر القرن الثامن عشر على يد الفيلسوف الألماني Immanuel Kant (1724-1804). في كتابه (Critique of Pure Reason 1781) حاول التفريق بين الظاهرة (Phenomena) التي تشكلها معطيات التجربة والأشياء التي تظهر والتي يعيد صياغتها الذهن، وبين الأشياء في ذاتها (Noumena) وهي مستقلة عن الذهن ويمكن أن تدرس من خلال المناهج العقلية، والعلمية، والموضوعية.⁴

² Scott Moreau A., *Evangelical Dictionary of Theology*, (revised edition 2000).

³ Scott Moreau A., *Ibid.*, p.273.

⁴ See: Mircea Eliade (Editor), *The Encyclopedia of Religion* (London: Macmillan Publishing Company), vol. 11, p. 273.

أما فيما يتعلق بمجال دراسة أديان العالم، يكاد يكون هناك إجماع بين الباحثين على أن أصول المنهج الظاهراتي تعود إلى العالم اللاهوتي الهولوندي Chantepie P.D. de la Saussaye (1848-1920) الذي اعتبر الدين كموضوع خاص للتصنيف (classification) في كتاب "تاريخ الدين" الذي ألفه سنة 1887 مبتعدا بذلك عن المناهج المستخدمة آنذاك والتي تسعى إما لفهم ماهية الدين أو أصله أي تطوره التاريخي.⁵ قبله ذهب المستشرق الألماني Max Müller Friedrich (1822-1900) في أجزاء كتابه (The Sacred Books of the East 1879-1904 vol. 51) إلى أن فلسفة الدين يجب أن تكون وصفية تنتمي إلى العلوم الموضوعية "الوضعية" (objective science) التي تحررت من الطبيعة المعيارية اللهوتية والفلسفية في دراسة الدين.⁶

كذلك ظهرت بعض إرهاصات فكرية تحمل بذور المنهج الظاهراتي قبل هذه المرحلة، هي تعود خاصة إلى المحاضرات التي كان Friedrich Schleiermacher (1768-1884) يلقيها تحت عنوان: On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers سنة 1799. كان هدفه الأساسي هو نقد ومواجهة التوجه العقلاني في تفسير الظاهرة الدينية باعتبار وفهم معانيها الداخلية مثل فكرة الشعور "بالتعلق المطلق" (absolute dependence). تلك كانت محاولته في استحداث نظرية جديدة في الفكر اللاهوتي (theology of consciousness).⁷

من خلال هذا العرض المختصر نلاحظ أن المدرسة الظاهراتية لها من خصوصيات منهجية ما يجعلها تنشأ من بيئات علمية مختلفة وتتفرع بعد ذلك حسب العلوم والظواهر التي تنظر فيها. فالظاهراتية أصبحت مفهوم واسع ومشترك بين أنواع متعددة من المعارف منها الفلسفة والعلوم والدين. بسبب هذه الميزة جعل الفيلسوف الألماني Edmund Husserl ينظر إلى الظاهراتية على أنها الفلسفة الكلية للعلوم (universal philosophical science). في كتابه "The Idea of Phenomenology" الذي ألفه سنة 1964.

فالظاهراتية أول ما كانت تسعى إليه في البحث العلمي هو التخلص من المؤثرات الذاتية التي يسقطها الباحث على الظاهرة التي يدرسها. لهذا السبب جعلت هذه المدرسة مبدأ الإعتماد على ما هو ظاهري منطلقا منهجيا لا غنى عنه في الدراسة الديانات. فالظاهراتية بهذا المعنى جاءت كرد فعل للمناهج السائد قبلها خاصة التي تعتمد على الفصل بين الذات العارفة والموضوع، كذلك المناهج التفسيرية الأخرى التي تقحم الظاهرة الدينية في قوالب فلسفية وفكرية مسبقة (apriori-frameworks). هذا الوضع كثيرا ما ساد

⁵ See, Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, p. 276.

⁶ See: Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, p. 276.

⁷ Scott Moreau A., *Evangelical dictionary of theology*, (Revised Edition 2000).

الدراسات الفلسفية والتاريخية للدين الذي يقوم أساسا على التأويلات والإسقاطات العامة التي تمت حيوية الظاهرة الدينية و خصوصيتها.

مما سبق نفهم أن المدرسة الظاهرية تشكل في ضلها توجهات فكرية ومنهجية عديدة خاصة حين تتعلق بدراسة الظاهرة الدين، لهذا السبب نجد أن عدد تعريفاتها يعادل عدد الباحثين الذين ينتمون إلى هذه المدرسة. لكن تبقى بعض التصورات في المنهج كقاسم مشترك يربط بين مختلف التوجهات التي تتبنى فلسفة الظاهرية في البحث العلمي.

بسبب هذا الوضع نعتقد أن التعريفات التي يقدمها الظاهريون للمنهج الذي يسلكونه تنبعث أساسا عن مبدأ "استراتيجية" الباحث في كيفية صياغة المنهج الذي يناسب الظاهرة وليس عن معانيه الفلسفية التي يقوم عليها المنهج. لهذا فكثيرا ما نجد في هذه التعريفات وصف للخطوات البحث لا مضامينه ومآلاتها وقيمها العلمية. هذا يمكن ملاحظته مثلا في التعريف الذي قدمه W. Brede Kristensen (1867-1953) حين نظر إلى الظاهرية بأنها المنهج الذي يسعى إلى فهم الظاهرة الدينية بتصنيفها إلى مجموعات... لا بد من جمع الظواهر حسب عناصرها الذاتية والنمذجية (essential & typical) الملائمة بقدر الممكن مع ما يشكل ماهية وجانب الخصوصيات لتلك الديانة المدروسة.⁸ بذلك فهو يؤكد مبدأ الوصف والمقارنة وعدم المعيارية (not normative).

خصائص المنهج الظاهرية في فهم الظاهرة الدينية

يرى Gerardus Van Der Leeuw (1890-1950) أن الظاهرة الدينية يمكن أن نفهم من زاويتين: الأولى تنطلق من الإنسان باعتبارنا مركزا، وفي الثانية تقوم على النظرة التي تبدأ من الأعلى مع الرب في صورة الوحي (Revelation)، بعبارة أخرى يمكن أن ننظر إلى الدين باعتباره "تجربة قابلة للفهم (intelligible experience) وتتمثل في الظاهرة كما تبدو للباحث، ويمكن أن نحيلها إلى موضوع الوحي غير مفهوم (incomprehensible revelation)⁹، في هذه الحالة تصبح الدراسة العلمية المباشرة مستحيلة لأنها ببساطة لا تشكل "الظاهرة". لكن رغم هذا يرى أنه بإمكاننا أن نتعرف عليها بطريقة غير مباشرة لأن استجابات الإنسان للوحي هي ظاهرة وبالتالي فهي قابلة للتحليل¹⁰.

في عرف المنهج الظاهري، تصبح الظاهرة الدينية قابلة للدراسة العلمية فقط عند ما نعبّر عنها من جانبها الإنساني التي يتخذ ألوانا اجتماعية نسبية متغيرة، تنعدم فيه قيم المطلقة التي تحملها الرسائل

⁷ Britannica Encyclopedia, CD 2000.

⁹ See: Van Der Leeuw, Ibid. p. 419.

¹⁰ See: Seth D. Kunin, *Religion: the modern theories*, (London: Edinburgh University Press 2003), p. 123.

السماوية مثل حقائق الحياة الأخروية. "فالدين ليس إلا استجابة الإنسان للوحي، وأن تأكيده على ما هو وحي هو الظاهرة التي من خلالها يمكن بطريقة غير مباشرة فهم خصائص الدين نفسه (per via negationis)¹¹

من خلال هذا التصور للدين تحاول المدرسة الظاهرية بشكل عام أن تتجاوز بعض العقبات المعرفية التي تراكمت في كل من "فلسفة الدين" و"تاريخ الدين" لهذا نلاحظ أن الظاهريين دائما يؤكدون على الفروق الموجودة بين هذه العلوم المتقاربة سواء كان الأمر يتعلق بالمنهج أو أهداف البحث في دراسة الظاهرة. هذا التأكيد نجده مثلا عند Van Der Leeuw الذي يصرح بأن "الظاهريية لا تعرف شيئا من أي نوع من التطور التاريخي للدين"¹². رغم توفر وحدة الموضوع يث الفروع المعرفة الثلاث الظاهرية، تاريخ الدين، فلسفة الدين لكن في كثير من أحيان نجد أن هذا التأكيد قد تحول إلى نوع من النفي التعسفي للعلاقات المعرفية القائمة بين المناهج البحث التي يستعملها كل واحد منهم. مشروع التجاوز الذي قدمه الفينومولوجيون يقوم أساسا استبدال مناهج التاريخية التفسيرية والتحليلية بمنهج يقوم على الوصف والمقارنات والتصنيفات للديانات. اعتمادا على إملاءات "الظاهرة" حين تبدي نفسها للباحث، يرى الظاهريون بمقدور المنهج الذي يتبعونه أن يجد ولو بطريقة غير مباشرة تدخل الذات للباحث في الموضوع لأنها. فالمنهج الظاهريية كما يصفها Van Der Leeuw " تبحث في "الظاهرة" (phenomenon) التي تعكس ما هو ظاهرا (what appears) للذي يرد أن يتعرف عليها. هذه البنية في نظره تنبني عليها ثلاث مآلات (implications) وهي: " أولا: الشيء الموجود، ثانيا: هذا الشيء يظهر، ثالثا: يظهر لأنه يمثل الظاهرة".¹³

فالصيغة التجاوز تعني عند الظاهريين مسابقة المنطق العلمي الذي يقر أنه كلما كانت هذه النتائج بعيدة عن إملاءات الذاتية كانت أقرب إلى الحقيقة والموضوعية العلمية. في هذا الاتجاه كان Van Der Leeuw يدعو الباحث إلى إيجاد نوع من العلاقة التركيبية (synthetic) بين الذات والموضوع، باعتبار أن الظاهرة ليست انتاج الذات العارفة وتبقى أقل بيانا وتعبيرا إذا استمدت قيمتها العلمية عبر ذات الباحث. إذا فحقيقة الظاهرة الكاملة يقدمها فعل ظهورها (its appearance). بهذا المعنى تشكل للظاهرة العلمية من عبر مسلسل يتكون من ثلاث مستويات متفاوتة من الظهور (phenomenality)، وهي: أولا: الاختفاء النسبي (relative concealment)، وثانيا: التجلي المتدرج (its gradually becoming revealed)، وثالثا:

¹¹ See: Van Der Leeuw, *Religion in essence and manifestation*, p. 419.

¹² Van Der Leeuw, *Ibid.* p. 424.

¹³ Van Der Leeuw, *Ibid.* p. 412.

الشفافية النسبية (relative transparency). هذه المستويات كما يرى Van Der Leeuw تتناسب مع ثلاث مستويات أخرى في الحياة العادية التجربة، والفهم، والملاحظة (testimony).¹⁴

بناءً على هذه الاعتبار تصبح الظاهرة ليس موضوع خالص (pure object) أو موضوع نفسه، بل هي حوادث واقعية (actual reality) كما أنها ليست ذات (subject) خالصة، فالمعرفة بصيغتها الظاهرية هي التي تعبر عن علاقة الذات بالموضوع والموضوع بالذات. نلمس في هذا الطرح مساعي المدرسة الظاهرية إلى تجاوز منطق الثنائيات التي يعتبرونها معرقل معرفي للمعرفة العلمية لأنها تخلع نوع من الفواصل بين الذات والموضوع يصعب على الباحث أن يتخلص منها. فالتقسيم الثنائي كان جوهر الفكر الفلسفي الحديث خاصة في مؤلفات أبو الفلسفة الحديثة René Descartes (1596-1650).

لقد طورت المدرسة تحديدات خاصة بها لمجموعة من مفاهيم تعتبرها أدوات منهجية علمية متناسقة تمكن الباحث من أحداث هذه القفزة إذا ما أخذت بعين الاعتبار، هذه تتمثل في:

أولاً: التعليق: (bracketing)

يعتبر هذا المبدأ من الركائز الأساسية التي يقوم عليها المنهج الظاهري، ويعبر عنه بـ (the epoché)، وهي كلمة يونانية تعني "تعليق الحكم". في بداية القرن العشرين استعمله لأول مرة Husserl Edmund (1859-1938)، ويقصد به اقضاء كل الأفكار والمفاهيم الذاتية التي يمكن أن تؤثر على قيمة العلمية الموضوعية للظاهرة عند دراستها، كما يعبر كذلك على عزل المعتقدات المسبقة للباحث حول موضوع الدراسة. في أقصى طاقتها، تحاول المدرسة أن تفرض هذا المبدأ حتى على الأشخاص الذين يريد دراسة مفهوم التدين عندهم. هذا لأن حسب هذه المدرسة يساعد هذا بناء صارمة علمية مبنية على نوع من الحالات الحيادية (neutrality) تجاه الموضوع المدروس.

ثانياً: الوصف (Description)

بناءً على اعتبار الظاهرة الدينية ذات تحليلات اجتماعية، وثقافية، ولغوية واقعية، ترى المدرسة الظاهرية أن منهج الوصف هو الأمثل للتعريف بما تعريفًا علميًا بعيداً عن ما تذهب إليه العلوم الأخرى من إملاءات تسيطر عليها مقولات قبلية عقلية كانت أم ميتافيزيقية. فالوصف يعد التقييم المعيار الذي يحول الظاهرة الدينية المجال العلمي إلى مجال القيمي المعياري اللهوتي.

المقارنة (Comparison)

¹⁴ See: Van Der Leeuw, Ibid, p. 413.

يقصد بها المقارنات المنظمة التي تسمح للباحث الظاهراتي أن يتعمق في فهم الظاهرة الدينية والتعرف على معانيها التي تظهر على مستوى البنية التي تحملها (essential structure). لهذا أصبح مفهوم "المقارنة" متصل أشد بالإتصال بالدراسات المتعلقة بالديانات العالم. قيمة هذه العملية عند الظاهراتين تزداد كلما اتساع مجال المقارنة كانت القدرة لحصر أكبر عدد ممكن من الظواهر في فئة موضوعية واحدة، مثلاً إدخال اليهودية والمسيحية والإسلام تحت فئة واحدة وهي "الديانات التوحيدية" أو "الإبراهيمية" أو "ديانات الوحي". تحت هذه الفئات تتشكل شبكة من تصورات مشتركة تجمع بين هذه الديانات الثلاث.

المقاربة العاطفية (einfühlung/ Sympathy) :

ينظر الكثير من الظاهراتيين أمثال Brede Kristensen (1867 1953) إلى هذا المبدأ بأنه طريق إلى معرفة المعاني الداخلية (inner meaning) والقيم الدينية التي تحملها النصوص. تكمن وظيفة هذا المبدأ أنه يلزم الباحث أن يتخذ موقفاً "متعاطفاً" يجعله ينظر إلى رأي أتباع الدين على أنه تفسير جاد للظاهرة التي يدرسها¹⁵. هذا التوجه يدعمه كثيراً موقف Van Der Leeuw الذي يرى أن الدين لا يمكن فهمه إلا من خلال مبدأ الذاتية (subjectivity) لأنه يتعذر على الباحث أن يدرسها دراسة موضوعية بحتة. لهذا يقترح عملية "إعادة التجريب الذاتي" (re-experiencing) للظاهرة الدينية لكي تصبح بالنسبة للباحث كتجربة ذاتية تخصه.¹⁶

تلخيصاً للخطوات المنهجية التي يقوم عليها المنهج الظاهراتي يأمر Van Der Leeuw الباحث أن يقوم بما يلي:

1. يجب على الباحث أن يعطي الأسماء التي بدورها تجمع شتات للظواهر التي يراها في الديانات المختلفة مثلاً: الصلاة، التضحية، الحج، الخلاص، العهد، ... وغيرها من الظواهر.
2. يجب على الباحث أن يتوسط (interpolate) ويحاول فهم الأشياء التي تظهر (the appearances) داخل مجالها الحيوي مع سعي إلى ادخالها في تجربته الشخصية (experience them) بطريقة نسقية (systematic).
3. يجب عليه كذلك أن ينسحب إلى جانب (withdraw to one side)، ثم يترقب لمشاهدة الأشياء التي تظهر وهو في حالة التعليق الفكري (intellectual suspense).
4. يسعى الباحث بعد ذلك إلى بيان ما قد شهد في إطار منظم.

¹⁵ See, Seth D. Kunin, *Religion: the modern theories*, p. 119.

¹⁶ See, Seth D. Kunin, *Ibid*, p. 122.

5. يجب على الباحث أن يواجه الواقع التي تغمره الفوضى (chaotic reality). الذي يبدو في حالته الرمزية لم تؤول بعد.¹⁷

نقائض الرؤية الغربية للمنهج الظاهراتي

من خلال هذا العرض المختصر للمنهج الظاهراتي لاحظنا وجود اتجاهات ثانوية عديدة داخل المنهج العام وكل واحد منها تعبر عن وجهة النظر لباحث معين يصعب التفريق بينها في العديد من الأحيان. هذه الاتجاهات تتميز عن بعضها البعض في الخطوات المنهجية التي تتخذها والتصورات الكلية التي تتبناها حول مفهوم الظاهرة الدينية. فمثلا كثيرا ما يظهر التباين في فهم القضايا التالية: الوصف الخارجي والمعنى الداخلي، اعتبار الدين في علاقة الإنسان بالرَّب أو علاقة الناس في فهم المقدس، البنية والتجليات، المعنى والوصف، اعتبارات الخصوصية أو اختزالها تحت إطار "العام" و"المشترك". قد يكون هذا التنوع مؤشر إيجابي داخل المدرسة الظاهراتية، لكن هذا لا ينفي وجود بعض الإرباكات تعمق مداها الاختلافات التي يصعب التوفيق بينها في فهم الدين. هذه المشكلة ناتجة عن الاختلالات التي تفرضها المدرسة على الباحث، وبالتالي مفهوم الظاهراتي للظاهرة الدينية يبقى ناقصا مهما ادعو عكس ذلك لسبب بسيط وهو أن العناصر التي تسقط من البيانات من أجل التقريب بعضها ببعض هو الذي يعطي الدين وجوده الفريد والمتميز.

رغم أن المنهج مبني حسب أدبيات هذه المدرسة على اعطاء الأولوية للظاهرة لتتحدث عن نفسها، لكن منهجيا يتعذر ذلك بسبب الاختلالات التي تمارسها الظاهراتية تجاه مبدأ الخصوصية في البيانات لتحقيق المقاربات التي تمثل خطوة أساسية في للوصف يعطل دور "المتدين".

سعيًا نحو تجاوز مأزق فهم الجانب الداخلي (the inside) من الظاهرة الدينية، اقترح (1867-1953) W. Brede Kristensen ضرورة امتلاك الباحث مستوى معين من التجربة الدينية التي تسمح له فهم المعاني الداخلية للظاهرة.¹⁸ لكن خلف هذا الاقتراح يبقى السؤال مطروحا حول نوع التجربة الدينية التي تستطيع أن تجعل الباحث يفهم التجارب الدينية للبيانات المختلفة. بمعنى آخر يصعب علميا أن نعمم فهما ما للتجربة الدينية على بيانات المختلفة لأن من خصائصها "التفرد" (uniqueness). نفس النقد يوجه كذلك إلى الاتجاه الذي يعتمد على مبدأ البنية (structure) في فهم الظاهرة الدينية أمثال Mircea Eliade (1907 1986) الذي عبر عنه بمفهوم (hierophany). بمعنى "البنية التي تجلّي المقدس" لأن هذا المنهج لا تصل إلى فهم المعاني الذاتية التي تشكل جزءا أساسيا في فهم الإنسان للدين الذي يتعبد به، فالبنية التي يشكلونها

¹⁷ See, Gerardus Van Der Leeuw, *Religion in essence and manifestation*, p. 424.

¹⁸ See, Seth D. Kunin,, *Ibid*. P.121.

حول الدين ماهي إلا نوع إعادة صياغة المعاني الأصلية في قوالب قد تكون غريبة عن النصوص أو الممارسات الأصلية الكامنة في الدين المدروس، وهذا هو نوع من "إحالة النصوص" والتأويل للتجارب الدينية (de-contextualizaion & interpretation).

يهمنا هنا أن نذكر بعض الأمثلة التي تبين مدى سطحية هذا المنهج إذا اعتبرنا خصوصيات التي يحملها الدين الواحد. في فصل "عبادة رب الأرضي" (worship of Earth God)، يذهب Kristensen إلى تحليل أكثر من ثمان ديانات في حجم لا يتعدى اثنتي عشر صفحة.¹⁹ عندما نحاول أن نقوم هذا العمل بتطبيق مقياس الكمي للمعلومات (quantitative standards) يتبين لها بوضوح مدى سطحية النتائج التي يتوصل إليها في المقارنات والمقاربات التي تعجز في بيان الحثيات الماهوية التي تشكل الدين وكل ما يحمله من المعاني والخصوصيات التي كانت سبب في وجوده. هذا الخطأ يتكرر في التعامل الظاهراتيين مع الطقوس والمناسك الدينية، فمثلا يرون أن مبدأ التضحية (sacrifice) ظاهرة عامة وإن اختلفت أشكالها فمعانيها لا تغير من ديانة لأخرى. هنا يتضح لنا أنماط السلب والإحتزال المخل للمفاهيم الدينية والمعاني التي لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى بيئتها الأصلية. لكن الظاهراتي يجد دائما مساحات مثالية (virtual spaces) يدعى أنها تجمع العناصر المتماثلة ظاهريا في مختلف الديانات، والتي يمكن أن يتم دراستها كوحدة واحدة.

هناك جانب أساسي في الدين تجاهلته المدرسة الظاهراتية، ألا وهي بيان دوره في حياة الذين يعتقدونه، أفرادا كانوا أم جماعات، وما ينتج عن ذلك الدور من المؤسسات والتنظيمات المختلفة التي تسعى في أغلب الأحوال تنزيل التعاليم الدينية إلى الواقع لاستفادة منها عمليا. لقد أشار إلى هذه النقطة Wilfred Cantwell Smith حين أكد على ضرورة تصحيح النظرة التاريخية المتطرفة المسيطرة على ذهنية المستشرقين في قراءتهم للقرآن التي تفسر كل محتواها بالرجوع إلى المعطيات التاريخية النسبية. بمعنى آخر أن فهم التاريخ قد يساعدنا كثيرا في فهم الدين، ولكن يجب كذلك أن ننظر إلى الشطر الثاني من القضية، وهي الكيفيات التي يكون فيه الدين هو العامل الأساسي الذي يصنع ذلك التاريخ، يقول "فهم القرآن هي محاولة كيف يشكل التورات والإيحاءات في الشعر، وبيان المحرمات، وهداية (ecstasies)، وإشباع العقول، وتنظيم العلاقات الأسرية وتسوية حالات الغش والحيل (chicaneries)، وتغذية دوافع الرحمة لمئات الملايين من الناس في متطلبات واسعة الاختلاف عبر عر قرون تختلف جذريا عن بعضها البعض

¹⁹ See: Seth D. Kunin,, Ibid. Pp.120-121.

(radically divergent centuries)"²⁰. لا شك أن هناك أسباب جعلت الظاهراتية تسكت بصفة عامة عن هذه الجوانب العملية في الدين. أهم هذه الأسباب في اعتقادنا هو اعتماد المنهج المقاربات وكسر كل الحواجز التي تحمي خصوصية كل الدين، هي العملية التي لا يمكن تفسيرها إلا ضمن الحركة العالمية لإضعاف الدين وتقليص دوره دعماً لاتجاهات المادية لا التي لا تؤمن بالدين أصلاً كالعلمانية أي اللادينية. بحث إذا نظرنا إلى هذه النقطة من الوجهة الإسلامية يحق لنا أن نطرح السؤال التالي: لماذا وجد في التاريخ الإنساني حضارة تنسب إلى الإسلام (حضارة إسلامية) وعدم وجود حضارات أخرى تحمل إسم دين القوم الذين يشيدونها كما هو الحال في الديانات السماوية؛ اليهودية والمسيحية والوضعية الشرقية كالבודהية والكنفوشيوسية والماوية... لا شك أن ثمة نوع من الارتباط والتأثير المتبادلة لكن هذه لكن معطياته لا ترتقي إلى مركز العامل التأسيسي الحاسم كما هو الحال في الحضارة الإسلامية. لكن هذا التأثير الثانوي قد يتقوى عندما تتحول حضارة إلى مشروع إيديولوجي يهدف إلى السيطرة على نماذج الأخرى في التفكير والسلوك والتدين والعلم والفن والإقتصاد وغير ذلك من المجالات. أما عندما يتعلق الأمر بالإسلام، فهذا يختلف تماماً بحيث يبقى الإسلام هو الدافع وهو المنهج، والصبغة، والغاية التي تتجلى في كل قطعة فنية أنتجتها الحضارة الإسلامية في كل الأحوال والظروف. إذن فالفروق الموجودة بين الديانات قد تزداد كلما استحضرننا هذا النوع من الإسهامات التي قد ترفع مكانة الديانات وتخفض الأخرى بناء على معايير موضوعية يمكن ملاحظتها ودراستها في إطار ما تسميه الظاهراتية "بالظاهرة". لكن هذا النوع من التفاضل بين الديانات يبقى كقصة أسطورية في دستور المدرسة الظاهراتية.

البديل الإسلامي في صياغة المنهج الظاهراتي

لا شك أن الفلسفة العامة الظاهرة التي يقوم عليها المنهج الظاهري لها أهمية بالغة في دراسة الدين وتقليل من التأثيرات الخارجية والذاتية تهدف إلى صناعة التصورات المسبقة تسعى على أغراض غير التي ترتبط بأصحاب الحقيقين للدين المدروس. هذا المعطى جعل راجي الفاروقي يختار هذا المنهج في دراسة الدين وتحليل مسائله في ضوء التحولات العمرانية المعاصرة. استطاع الفاروقي رحمة الله عليه أن ينجز أعمالاً بالغة الأهمية في مجال الديانات المقارنة وتاريخ الحضارات. هذه تتمثل في مقال "Historical Atlas of World the Religions of the (1986)"، "Christian ethics: a historical and systematic analysis of its dominant ideas" الذي ألفه عندما كان مرتبطاً بجامعة ماكجيل الكندية 1967، "the cultural Atlas of

²⁰ Wilfred Cantwell Smith, *The study of religion and the study of the Bible*, in, *Rethinking Scripture: Essays from a comparative perspective*, Miriam Levering (Editor), (USA: State University of New York Press 1989), p. 21.

"Islam" (1984)، و The great Asian religions: an anthology (1969)، الذي ألفه مع مجموعة الباحثين في الديانات المقارنة، بالإضافة إلى مقالات عديدة مثل "Islam and other religions"، الذي ظهر في أواخر السبعينات، وقد جمعها عطاء الله الصديقي في كتاب تحت عنوان "Islam and other faiths" (1998).

تتمثل إسهامات الفاروقي المنهجية في اقتراحه للمنهج الظاهري بمفهوم "خاص" يتماشى مع المبادئ المنهجية العلمية التي نشأت وتطورت واستمرت في التراث وتاريخ الفكر العلمي الإسلامي. شجع الفاروقي اتخاذ هذه الوجهة النقائص (shortcomings) والعجز الذي لاحظته في المناهج التي تتبناها المدارس المختلفة في دراسات الديانات والحضارات العالمية بصفة أشمل. الاتجاهات التي ذكرها بالنقد تتمثل أولاً: المنهج "التصنيفات الإقليمية أو الجغرافية" (Territorial arrangement) الذي يقوم أساساً بتصنيف وتحليل معطيات (materials) الموضوع حسب الأقاليم المحددة مع استدعاء الجانب التاريخي لتلك المنطقة واستعمالها في فهم مجموعة من المعطيات التي تحددها مرحلة تاريخية محددة. أما المنهج الثاني فيتمثل في السرد التاريخي للأحداث حسب الترتيب الزمني التي ظهرت فيه (chronological arrangement)، وهو المنهج الذي اختاره المؤرخون في الإسلام²¹.

يرى الفاروقي أن دراسة الديانات ليست بالمهمة السهلة بل عملية معقدة وحساسة في نفس الوقت، فهي بحاجة إلى الغوص في أعماق كل ما يمثلها من أفكار وأفعال وتحليلات (manifestations) علمية وفنية وثقافية باستعمال أدوات منهجية مختلفة منها ما يتعلق بالباحث ومنها ما يتعلق بالظاهرة. لإحداث هذا الإصلاح المنهجي في دراسة ديانات العالم يرى الفاروقي أنه أصبح من الضروري الأخذ بخطوة في المنهج الظاهري التي يؤكد فيها على مبدأ "ترك الباحث للظاهرة أن تتكلم عن نفسها عوض إدخالها في قوالب فكرية قبلية (predetermined ideational framework)". استعمل الفاروقي مقولة روسل القائلة "اترك (eidetic vision) النظر الماهوية" لتنظم المعطيات لتكون قابلة للفهم²² للتأكيد على هذه الفكرة.

الشيء الآخر الذي ركز عليه هو مبدأ التعليق أو "epoché" أو "bracketing" أو "suspension" الذي يقوم على التجرد "detachment" من الأفكار والميول الشخصية التي قد تؤثر سلباً على القيمة العلمية لنتائج البحث، وأن هذا الإحتياط يجب أن يكون أشد حين يتعلق الأمر بدراسة "دين الآخر" في محيط ثقافي وديني مختلف ومتميزة عن الذي ينتمي إليها الباحث. هذا لأن مجال الدين تحيط به ميول وخلفيات ذهنية واعتقادية ذاتية قوية يصعب على الباحث إخفاؤها وتجاوزها إن لم تكن هنا إرادة علمية تتبنى مبدأ التعليق.

²¹ See: Ismail Raji al Faruqi, *The cultural Atlas of Islam*, (New York: Macmillan Publishing Company), p.

12.

²² Ibid, p.12.

لم يكتفِ الفاروقي بتنبيهه إلى استعمال آليات "المنهج الظاهراتي" بل بين أنه قد عرف بصفة عامة عند علماء الإسلام قبل الغرب، خاصة في أعمال البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد (973 1048م) الذي اهتم بصفة خاصة بدراسة الثقافات غير الإسلامية واستطاع أن يدون تقنيات هذا المنهج في كتبه مثل كتاب "في تحقيق ما للهند من مقبولة في العقل أو مرذولة" الذي ألفه سنة 999 م.

لفهم السياق المعرفي الذي نادى فيه الفاروقي إلى توظيف تقنيات المنهج الظاهراتي يجب التأكيد منذ البداية على أن مسلك الفاروقي في فهم وتحديد مسلمات وتطبيقات هذا المنهج يحمل من مميزات جعلته يبتعد من التقليد أو المحاكاة لأنساق الظاهراتية المتداولة في الغرب، واستطاع بذلك أن يتجنب الانحرافات المنهجية التي وقعوا فيها والتي تسبب في سلب الدين قدسيته وخاصيته المتعالية التي تربطه بالسماء، واختزاله إلى ظاهرة اجتماعية تولدها ظروف متجانسة. كان الفاروقي يسعى إلى تحقيق نجاحا في هذا الجانب يعادل ما حققه البيروني في دراسته للديانات الهند والتي استغرق فيها حسب ما أشارت إليه بعض الدراسات تقريبا ثلاثين عاما.

هذا الاستنتاج يمكن تفسيره بحصر الفاروقي لقيمة المنهج الظاهراتي في مقولة "اترك الظاهرة تتكلم عن نفسها". بمعنى أن أنه لم يتبن المسلمات الفلسفية التي يعتمدها المنهج باعتباره "نسق"، والتي تسلب الدين مكانته المتعالية في الحياة الاجتماعية. كما أنه كان يؤكد على أصالة المقولة الحياد العلمي في التراث الإسلامي العلمي خاصة في أعمال البيروني الذي كان يشترط ضرورة اقتناع ورضى "صاحب الدين" المدروس بنتائج ومضمون البحث كمعيار موضوعي وعلمي للتقييم.²³

قناعة الفاروقي بفشل الدراسات الغربية باعتمادها الكبير على هذه المناهج للوصول إلى فهم ماهية الأشياء (essence) والعوامل التي التي تحول خاصية الكثرة والتعدد (diversity) إلى وحدة ثقافية وحضارية عضوية، جعلته يبحث عن بديل غير مرتبط بتقاليد الفكر الغربي المعروف باللاعلمية في دراسته التراث الإسلامي. وهذه الرغبة القوية يمكن استنتاجها في معظم مؤلفاته حول الديانات. ففي the cultural Atlas of Islam، نجده يستعمل مفاهيم كثيرا ما كانت تشكل تحدي صعب للظاهراتيين، هذه تتمثل في (Essence)، (World-view)، (al Tawhid)، (Theory of knowledge). كل هذه المفاهيم يعتبرها مهمة في فهم الدين. لذا المعني يصبح جليا أن التوجه الفاروقي في دراسة الديانات لم يتقيد بمفهوم الغربي للمنهج الظاهراتي.

²³ See: Kamar Oniah Kamaruzaman, *Towards forming an Islamic methodology of religionswissenschaft: the case of al BÊrÊnÊ*, Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), (Vol. 3 Number 2 1998), pp. 33-39.

إضافة إلى هذا نجد كذلك يستعمل عبارة "الدين الصحيح" الذي يقابله منطقيا "الدين الخاطئ" بناء على هذا، وضع الفاروقي مجموعة من المعايير التي من خلالها يمكن تقييم ونقد ديانات العالم، هذه تتمثل في ما يلي:

1. ضرورة وجود تناغم داخلي في الديانة الواحدة.
2. ضرورة حصول توافق بين الدين والمعرفة الإنسانية المتراكمة.
3. انتفاء التعارض بين الديانات السماوية باعتبار وحدة مصدرها.
4. ضرورة وجود النسبة بين الدين والواقع الإنساني، والقدرة على معالجة مشاكل الإنسان الواقعية.²⁴

لم يكتف الفاروقي بمجرد عرض المنهج ومجموعة من المعايير التي تشكل ما يسميه بـ meta-religion بل طبقه في دراساته المتعددة. مثلاً في فصل تحت عنوان "الدين والديانات" يقول بصريح العبارة أن "الديانات بالمنظور الإسلامي ليست صحيحة في كل ما تذهب إليه".²⁵ كذلك في كتابه "Tawhid: its implications for thought and life" (1982)، نجد يدي نقداً واضحاً للديانة اليهودية والمسيحية بناء على معايير قرآنية قائمة على مفاهيم للتوحيد والنبوة والرسالة، وحتى أن عناوين بعض الفصول كانت تحمل عبارات مثل "Islam's criticism of Judaism"، "The offence of Christianity"²⁶ لما كان توجه الفاروقي في فهم الدين متصلاً أكثر بالثراث الإسلامي، فالخطوات العلمية التي نسبها إلى المنهج المذكور لا تعدو أن تكون سوى قواعد عامة تؤكد على مبدأ حياد الباحث تجاه الموضوع وتقليل من التأويلات التي تخل بمهية الدين ومقاصده في حالة قيام بالمقارنات السطحية أو اعتماد التعميمات القصيرة غير المبرهنة. لهذا فهو يرى أن هذا الخطوات تتمثل أساساً فيما يلي:

1. اعتماد مبدأ التعليق والفصل لكل ماهو شخصي ذاتي لا يساعد على فهم الظاهرة فهماً علمياً.
2. تتبع الظواهر وملاحظتها العينية وإعطائها فرصة التعبير عن ذاتها. بمعنى أن ندرس "الظاهرة الدينية" بلغتها ومفاهيمها الخاصة بها والتراكيب والأشكال التي تنظمها.

²⁴ See, Ismail Raji al Faruqi, *Christian ethics: a historical and systematic analysis of its dominant*, (Canada: McGill University Press 1967), Pp.11-16.

²⁵ Wing-tsit Chan, Isma'il al Faruqi, Joseph M. Kitagawa, P.T. Raju, *The great Asian religions: an anthology*, (USA: Macmillan Publishin CO., Inc 1969), p. 323.

²⁶ See: Ismail Raji al Faruqi, *al Tawhid: its implications for thought and life*, (USA: IIIT 1992), p. 21, and "Historical Atlas of the religions of the world", (USA: Macmillan Publishing Co., Inc 1974), Pp. 246-247.

3. تتكون الظاهرة الدينية من جانبين؛ الماهية والمظهر (essence & appearance)، فالمنهج العلمي هو الذي يجمع بينهما في البحث الواحد دون اختزال إحداها على حساب الآخر.

بهذا العرض نصل إلى النتيجة وهي أن الفاروقي لم يقصد بدعوته إلى إصلاح المنهج في دراسة الديانات إلا الأخذ بمبادئ كانت معرفة في التراث العلمي الإسلامي التي كثيرا ما يعبر عنها بلغة أخلاقية دينية مثل استعمال مفهوم "الصدق" و"الحق" و"العدل" عوض "الصحة". وأن هذا الوصف الحيادي عنده ليس هو "الهدف الأساسي" من دراسة الدين. المرحلة الحاسمة في هذا المجال عند الفاروقي تتمثل في امتحانه مصداقية الدين أو التحقق من شرعيته السماوية. في هذه المرحلة لا يتردد الفاروقي باعتبار أن ليس كل ما تذهب إليه الديانات صحيحا، لهذا فهو انقد المسيحية واليهودية وهما أقرب الديانات إلى الاسلام. إن خطوة امتحان مصداقية الدين وارتباطه بالسما تنتمي إلى مجال المحضورات النسق الظاهراتي الذي يعتبر كل الديانات صحيحة في إطار محيطها الديني والثقافي والحضاري. لهذا يمكن أن نستنتج وجود اختلاف جوهري يبعد طبيعة المنهج الظاهراتي عند الفاروقي في فهم الدين عن التراث الفلسفي الغربي في صياغة المنهج ذاته، وبالتالي يتعذر علميا حمل الفاروقي خصائص المنهج الظاهراتي في التفسير والتعبير والفهم والتفكيك والتحليل والتأويل التي طورها أتباعها في مراحل مختلفة وفي اتجاهات متباينة.

مسألة الموضوعية في ظاهرية الفاروقي

لم تسلم تطبيقات ظاهرية الفاروقي من النقد من قبل المفكرين الغربيين خاصة فيما ذهب إليه في كتابه "الأخلاق المسيحية". وقد اعتبر بعضهم أمثال (Kraemer Hendrik) كتابه "ظاهرة في أدبيات المسلمين التبريرية" (a phenomenon in modern Muslim apologetic literature).²⁷ إن خطاب الفاروقي العقلاني أوقع الباحثين في الغربيين الدافعين على الفكر الديني المسيحي الموروث تاريخيا في حرج جعلهم يختلقون لغة نقدية لا لون لها كما هو واضح في وصفهم لطرحه بـ "التبريرية المعقولة" "التبريرية الإنسانية" (rational/human apologetic). لقد فشل خصوم الفاروقي في استعاب المفاهيم الإسلامية التي اعتمد عليها، وحتى التي تحمل مجال واسع من التقاطع والمشاركة مع دوائر الفكر الغربي، وأقصد بذلك قاعدة "الفطرة الإنسانية" و"المعرفة الفطرية" "الحنفية"²⁸. لقد انتقدوها واعتبروها عنصر ذاتي لا يدخل في

²⁷ Al-Faruqi, 1967, p. vii.

²⁸ For more details about the concept of "al-Īnāfiyah", see: Isma'il Ragi al-Faruqi, David E. Sopher (editors), Historical Atals of the religions of the world (Macmillan Publishing Co., Inc.), pp. 237-238.

دائرة البدهة والوضوح الذاتي،²⁹ بل هي عندهم مجرد أفكار ومعتقدات قلبية (presuppositions of dogma) لا ترتقي إلى مستوى الموضوعية.

إن مشكلة هؤلاء مع طرح الفاروقي هو اكتشافهم لتناغم الموجود بين فكره تعاليم الدين الإسلامي في التفكير وبناء المعرفة العلمية ودراسة الدين. لقد لاحظوا على سبيل المثال التناغم أو التشابه الموجود بين المبادئ النظرية الخمسة التي اقترحا لامتحان مصداقية دين ما (meta religion principles) ومنظور التوحيد. وهذا العلاقة تكفي حسب منظورهم اللاديني (secular) رفض كل ما يبني عليه من النقد للفكر الديني المسيحي. هذه العينات من الاحتماك الفكري يظهر جليا سقوط هؤلاء في التحيز والسلطوية في تحديد ماهية العلم والموضوعية.

لا شك أن الموضوعية التي يتعقدونها والتي باتوا يدعون إلى اعتمادها تناسب تماما التركيبة الإبيستيمولوجية التي شكلت نظمهم في التفكير والنقد وتحديد العلم وتوظيفه عمليا. ولو رجع الباحث إلى صورة هذا المركب لوجده يقوم على قطبين لا ثالث لهما؛ وهما: الذات العارفة والموضوع قيد الدراسة، ويتحكم في العلاقة بينها قدرات الإنسان العقلية مدعمة بالحواس. فحسب هذا النظام الثنائي تكون معرفة ما علمية إذا كانت نتاج هذه الحركة حصرا. لذلك تجدهم ينفون صفة العلمية أو العقلانية لكل أسلوب تفكيري يستند إلى نص أو مفهوم ديني. فالعجيب عند هؤلاء أنهم يوظفون أساليب التفكير اللاديني ليدافعوا على ضلالاتهم الدينية. فدعوة الفاروقي واستعماله للمنهج الظاهراتي في الإطار التوحيدي استطاعت أن تضع المفكري أهل الكتاب وجه لوجه مع التفكير الطبيعي الذي لا ينكره إلا الجاهل والعنيد والمتعصب.

فعل المنظور التوحيدي على المنهج الظاهراتي

لا شك أن ما توصل إليه الفاروقي من النتائج في دراسة الأديان يعود الفضل إلى رسمه لمنهج مميز يخط طريقه مستقلا عن القوالب الفكرية الغربية المفروضة على الباحثين في هذا المجال بحكم الكم الهائل من المؤلفات والسياسيات المتبعة في اعتبار البحوث وترويج لنتائجها. هذا المنهج "الظاهراتي المعدل" الذي خضعة لمنظور التوحيدي جعله يهدم التصورات الإيديولوجية التي لفوها حول طبيعة المنهج والمحددات التعسفية والسلطوية التي فرضوها وفقا لما تقتضيه مصالحهم ومصالح المنظومات الفكرية والسياسية والثقافية التي ينتمون إليها.

²⁹ See: Eric R. Dye, *The apologetic methods of Isma'il R. al-Faruqi and Cornelius Van Til* (MA dis., School of Oriental and Africa Studies, University of London, 2000), P.17

لقد مكن المنظور التوحيدي الأستاذ الفاروقي من التخلص من جاذبية "المدراس الغربية" في دراسة الدين الملوثة بالإيديولوجيات الإستعمارية والتفكير المادي الذي يعاني من التحيز والتجزئية. إن أول مادة علمية قدمها المنظور التوحيدي في هذا المجال هو تحديد مفهوم "الدين" الذي ساعد الفاروقي إلى وضع خطواته الجديدة في تحديد مجال علم "تاريخ الأديان". لقد تشبه الفاروقي في هذه المسألة بفكرة أن تاريخ الأديان لا يعني أبدا دراسة منعزلة ومحدودة لفعل إيماني ديني ذاتي وفق جماعات إنسانية وحقب زمنية محددة، بل هي دراسة لكل فعل بشري لأنها تدخل في ذلك المركب المسمى "ديني" (religious complexus). فالدين بذاته كما ذكر "ليس فعل إيماني أو التواصل مع الله أو المشاركة، لكن هو بعد لكل فعل".³⁰ وهكذا قد اكتمل الفاروقي الخطوة الأولى في كسر أسور المناهج الوضعية في دراسة الأديان التي سعت دائما إلى تضيق مجال الدين في دوائر مصطنعة سمتها (the religious)، (the holy)، (the sacred). وأما الغاية التي يجب أن يسعى إليها الباحث في هذا المجال فلا يجب أن تتوقف كما يرى الفاروقي عند جمع المعلومات (collection of data) وكتابة التقارير حولها (reportage)، بل يجب أن تتعداها إلى عمليات أخرى ضرورية مثل: التصنيف (classification) وتركيب المعاني (construction of meanings) والتقويم (evaluation) والتحكيم (judgment).³¹ بممارسة هذه العمليات يتضح أن غاية الباحث في الأخير ليس فقط وصف الظاهر الدينية، بل البحث عن طبائعها وماهياتها الحقيقية التي يمكن الحكم عليها وفق ميزان الحق الذي حاول الفاروقي جر الشغلين في مجال مقارنة الأديان إليها باستخدام نفاهيم مفتاحية كالفطرة والحنفية.

المدد الثاني الذي يمكن ملاحظته بالسهولة في تشكيل نظرية الفاروقي يتمثل في صياغة مبادئ التحقيق الخمس المذكورة التي جعلها حزمة قبلية يمكن تطبيقها على جميع الديانات العالم؛ القديمة والحديثة. بحث لو دققنا النظر لوجدنا أن مبدأ الماهية يعني الحق، والوحدة هو التوحيد، والتناسق مع المعرفة العلمية هو العلم، والتناسق الداخلي والخارجي يعني (انتفاء الفطور والاختلاف)، ومبدأ الغائية الصائبة يعني الإستقامة والعمل الصالح.... كل المبادئ التي وضعها لتشكيل ميزان الحكم على أديان العالم ماهي إلا أصول أساسية في الدين الإسلام، لهذا السبب اتهمه خصومه بالذاتية (subjectivity). لهذا تجد أن معظم نقاد الفاروقي يركزون على نقد مصدر تلك المبادئ لا على قيمتها الأصولية والعلمية والعملية لدراسات الديانات التي تزداد أعدادها كل يوم وهي عارية أو شبه عارية حتى من المواد المنطقية الضرورية التي يسلم بها الحدي الأدنى من الوعي البشري.

³⁰ See: Ismai 'il Raji al-Faruqi, *Islam and other faiths* (edited by: Ataulloh Siddiqui, Islamic Foundation & IIT, UK, 1998), p. 163.

³¹ See: Ismai 'il Raji al-Faruqi, *Islam and other faiths*, pp. 168-176.

المدد الثالث الذي استفاد منه الفاروقي لناء نظريته في مقارنة الأديان وبيان منهجته فيه يتثل في تلك الشبكة من المفاهيم الأساسية التي تساهمها والتي يرجع أصلها إلى مصادر الوحي، مثال ذلك: الفطرة (نظرية الإنسان)، والحنفية (نظرية الدين).

خلاصة البحث ونتائجه

أن المنهج الظاهراتي في دراسة الدين متعدد الاتجاهات لكن معظمها تتفق في أن الدين يجب أن يخضع للقوانين الاجتماعية التي تتحكم على الظاهرة الإنسانية و كل تغيير يطرأ عليها. وأن فهم الدين في هذا الإطار يقتضي استعانة بمناهج متعددة لتفسير الرموز الاجتماعية الموضوعية التي تعبر عنه. وهذا الاتجاه الذي تسير عليه الظاهراتية جعلها تسلب الدين قدسيته وخصوصيه بإقحام كينونته داخل أطر إجتماعية، وأنسنة أبعاده المختلفة بتوظيف المناهج المستعملة في العلوم الإنسانية الأخرى خاصة علم النفس المدرسة الظاهراتية ما زالت تعاني من سيطر "الفلسفة الدينية" على المناهج التي تحاول تطويرها لفهم الدين. وتصريح الظاهراتيين برفض إملاءات التأملات الفلسفية هي مجرد شعارات لا قيمة لها إذا نظرنا إلى التداخل القائم بين المنهج الظاهراتي والمناهج ومباحث الفكر الفلسفي المجرد.

في إطار هذه النتائج يتضح للباحث قيمة محاولة الفاروقي في إعادة صياغة المنهج وتأصيله مستعينا بمصادر الوحي. إن محاولة الفاروقي في هذه المسألة تستحق أن تعد جهداً فريداً في مقاومة أصول ونتائج المناهج الوضعية والمادية في فهم الدين التي تحاول فرض نتائجها قهراً عبر مؤسسات المجتمع المدني الذي تروجها النظم السياسية السائدة في وقتنا الراهن. كما يمكن اعتبار محاولة الفاروقي كدعوة مفتوحة للباحثين المسلمين الذين يتبنون المنهج الظاهراتي إلى القيام بمراجعات حقيقية لأعمالها التي تبدو غير ناضجة فكرياً ومعرفياً ودينياً وسياسياً، فهي في الغالب يشكل تيار استسلامي وتقليدي بعيد عن روح المناهج العلمية وبعيدا حتى عن التعاليم الدينية. فهي تعكس ألوان من التفكير الواقع تحت قابلية التقليد واتباع "الغالب" لذا فهي دراسات تعاني من مشكلة السطحية الطرح والغموض في استعمالها للمفاهيم الدينية لتعبر عن مضامين "لا دينية" أفرزتها المجتمعات المادية المعاصر بأشكالها ومؤسساتها المختلفة.

References

- Alane Race (editor), *Religions in dialogue: from theocracy to democracy*, (USA: Asgate 2002).
- Frank Whaling (editor), *Contemporary approach to the study of religion*, Vol. I (the Humanities), (Berlin: Mouton Publishers 1984).
- Friedrich Schleimacher, *On religion: speeches to its cultured despisers*, (trans: Richard Crouter) (London: Cambridge University Press, 1988).
- Frithjof Schuon, *The transcendental unity of religion*, (USA: The theosophical Publishing House 1984).
- Hans G. Kippenberg, *Discovering religious history in the modern Age*, (trans: Barbara Harshave) (London: Princeton University Press, 2002).
- Huston Smith, *The world's religion* (USA: Harper Sanfrancisco 1991).
- Ismail Raji al Faruqi, *al Tawîd: its implications for thought and life*, (USA: IIIT 1992).
- Ismail Raji al Faruqi, *The cultural Atlas of Islam*, (New York: Macmillan Publishing Company 1986).
- Ismail Raji al Faruqi, *Christian ethics: a historical and systematic analysis of its dominant ideas*, (Canada: McGill University Press 1967).
- Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the study of religion: aims, methods and theories of research: introduction and anthology*, (Berlin: Walter de Gruyter 1999).
- Keneth Crackrell, *Wilfred Cantwell Smith a reader*, (England: Oxford 2001).
- Mercea Eliade, *Patterns in comparative religion*, (London: Sheed and Ward 1958).
- Meriam Levering (editor), *Rethinking scripture: essay from a comparative perspective*, (USA: State University of NY 1989).
- Mircea Eliade, *A history of religious ideas: From Muhammad to the age of reforms*, Vol.3, (trans: Alf Hillebeilel & Diane Apostolos Cappadona), (USA: University of Chicago Press 1985).
- Muhammad Ali Muhiyaddin, *A comparative study of the religions of today*, (USA: Vantage Press Inc. 1985).
- Seth D. Kunin, *Religion: the modern theories*, (London: Edinburgh University Press: 2003)
- Wilfred Cantwell Smith, *what is scripture: A comparative approach*, (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

Other Sources

- Edward Craig (Editor), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1st Ed, vol. 7.) (London: Routledge: 1998).
- Mircea Eliade (Editor), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 11, (London: Macmillan Publishing Company).